

Лучшие кандидатские диссертации
философского факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова

В. В. ЖДАНОВ

ЭВОЛЮЦИЯ КАТЕГОРИИ «МААТ» В ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ МЫСЛИ

Москва 2006



Лучшие кандидатские диссертации
философского факультета
МГУ им. М.В. Ломоносова

В.В. ЖДАНОВ

ЭВОЛЮЦИЯ КАТЕГОРИИ «МААТ» В ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ МЫСЛИ

Издательство «Современные тетради»
Москва 2006

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
Ж422

Ответственный редактор — к.ф.н., доцент Гарнцев М.А.

Ж422

Жданов В.В. Эволюция категории «Маат» в древнеегипетской мысли [Текст] — М.: Современные тетради, 2006. — 136 с. — ISBN 5-88289-324-0.

Книга написана на основе текста диссертации, победившей в конкурсе на лучшую кандидатскую диссертацию философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова в 2005 г. Диссертация защищена в МГУ в 2003 г.

Исследование посвящено историко-философскому анализу концепции «Маат», являющейся одной из центральных и наиболее многоплановых категорий предфилософии Древнего Египта. Хронологические рамки исследования охватывают всю историю древнеегипетской духовной культуры, начиная с рубежа IV—III тысячелетий до н. э. и заканчивая эпохой эллинизма. Всесторонний анализ важнейших аспектов этой категории (миропорядок, справедливость, истина) и их исторической эволюции, предпринятый автором книги, позволяет точнее представить философское содержание древнеегипетской мысли, а также ответить на ряд вопросов, связанных с особенностями «доисторического», начального этапа генезиса философии.

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)

ISBN 5-88289-324-0

М.А. Гарнцев
О КАТЕГОРИИ «МААТ» И НЕКОТОРЫХ ПРОБЛЕМАХ ИЗУЧЕНИЯ ДРЕВНЕЕГИПЕТСКОЙ МЫСЛИ

Основой для предлагаемой вниманию читателей монографии послужила кандидатская диссертация, написанная В.В. Ждановым под моим руководством на кафедре истории зарубежной философии философского факультета МГУ. В данной монографии В.В. Жданов взял на себя нелегкий труд проследить эволюцию категории «Маат» в древнеегипетской мысли. Насколько удалось автору справиться с этой ответственной задачей, по прочтении книги судить читателям.

Нельзя не заметить, что в древнейших представлениях мифопоэтического мышления мало-помалу нащупывалась грань, отделявшая миропорядок от беспорядка, справедливость от несправедливости, правду от кривды. Представление о Маат уже на заре древнеегипетской культуры было призвано выражать характерную для многих древних культур мировоззренческую парадигму, связывавшую порой причудливыми перипетиями притяжений и отталкиваний сакральное и профанное, божественное и человеческое, устойчивое и зыбкое, властвующее и подвластное. Поскольку для более полного уяснения смысла «Маат» надо учитывать и общечеловеческие детерминанты, и специфику древнеегипетского мировосприятия, хотелось бы поделиться несколькими размышлениями об этом мировосприятии, приправляя их не только выборочными ссылками на первоисточники и авторитетные второисточники, но и пробными порциями компаративистского материала, недостаточность которого в книге объясняется лишь молодостью ее автора.

Во многие периоды своей истории Древний Египет был, бесспорно, на редкость унитарным государством, но это не исключало наличия в нем «двух культур» – высокой, элитарной, и приземленной, «массовой», о которых об-

стоятельно рассуждает Я. Ассман[1]. Разница между культурой, символически и фактически закреплявшей могущество власти (в первую очередь царской) и амбициозность ее как земных, так и выходивших за пределы «города и мира» притязаний, и культурой подвластного большинства, обреченной являть свое приниженное и сопряженное со стихией повседневности положение, контрастно выразилась в различиях между возведенными на века и на вечную память потомков монументальными сооружениями из камня (*inr*) и предназначенными для нужд быстротекущей жизни постройками из кирпича-сырца (*ḏbt*) или между иероглифическим (тесно связанным с высечением величественных надписей) и курсивным (рукописным, «скорописным» и пригодным для решения практических, иногда сиюминутных задач) письмом. Устойчивость богоданной власти царя и знати, символизированная в выступавших средствами сакрализации памятниках каменного зодчества и других произведениях высокого искусства (кстати, слово *mnw* («памятник», «памятники») происходит от глагола *mn* («пребывать», «быть устойчивым»)), была противопоставлена зыбкости бренной жизни и преходящих ценностей «массовой» культуры с ее «короткой» памятью, однако эта оппозиция подчеркивала ту незыблемость установлений Маат, которую был обязан поддерживать царь, умиротворяя богов и искусно дозволяя законопослушным подданным сохранять в условиях жесткой социальной стратификации индивидуальную и коллективную идентичность доступными им (в частности, и в духовной сфере, сфере «культурной памяти») способами.

Так что же древний египтянин называл словом «Маат»? По мнению известного немецкого египтолога Я. Ассмана, это – «Истина-Справедливость-Порядок»[2].Время творения мира – время, когда Маат впервые являет себя, и ее цель – довести сотворенное сущее до должной «кондиции», до полноты смысла, заложенного в нем согласно «плану» бога-творца. Маат представляет собой божественную силу[3], обращенную к миру и социуму, всеобъемлющий интегративный принцип, и, устанавливая правила гармоничного сосуществования, она объединяет разношерстную совокупность вещей, процессов и событий в законосообразное мировое целое, связывает множество людей с разнобоем их мнений, поступков, притязаний в справедливую социальную общность, дает возможность каждому человеку по его заслугам рассчитывать на ответную взаимность людей и богов и, в конце концов, на благую участь в царстве мертвых. При этом «поддержание» Маат в ее противостоянии силам беспорядка (*isft*), зла (*ḏwt*), лжи (*grg*), нестабильности, дезинтеграции – священная обязанность всех и каждого, от самого царя (в первую очередь) до совсем уж низкопоставленного египтянина.

Конечно, Маат свойственно сущностное единство, но если, скажем, рассматривать Маат в космологическом и онтологическом аспектах, она выступает как истинный, преисполненный глубокого смысла, правильный миропорядок; если рассматривать ее в социальном и этическом аспектах, она фигурирует как многоуровневая справедливость, начиная от «коллективной» справедливости общественных отношений и институциональных форм религиозного культа и

кончая «индивидуализированной» справедливостью посмертного воздаяния. Иными словами, Маат едина по сути и многолика.

Представая в качестве этической инстанции, Маат неразрывно связывалась с солидарностью. Поскольку становление категории «Маат» проходило в условиях крупного монархического государства, неудивительно, что эта категория аккумулировала представления о вертикальной солидарности, базировавшейся на взаимных обязательствах властвующих и подвластных. Набор добродетелей, основанных на взаимности (ответственность, благодарность и т.п.), высоко ценился в древнеегипетской этике. Так, принцип «помнить (думать) друг о друге» реализовывался и в памяти об умерших, и в надежде на незабвенность после своей смерти. Однако принцип «действовать друг для друга» ("Füreinander-Handeln")[4] ничуть не меньше влиял на подходы древних египтян к проблеме справедливой награды за содеянное и продления памяти о себе. Причем частным случаем взаимодействия мог стать обоюдополезный альянс царя с богом. Как бы то ни было, сохранилась уникальная надпись, которая была высечена на стеле царя XIII династии Неферхотепа I и содержала пассаж, без тени сомнения названный Ассманом «единственной формальной "дефиницией" понятия "Маат"»[5]. Эта надпись, в частности, гласит: «Дает он мне погребальные покои на этих памятниках моих, срок жизни мой – как миллионы лет. Награда действующему человеку – в действовании для него: это – Маат в сердце бога (*rdi.f n.i isw ḥr nn mnw.i ꜥḥꜥw.i m ḥḥw nw rnpwt mtnyt iri s m irt n.f Mꜣꜥt pw ḥr ib n nṯr*)»[6].

Ян Ассман замечает, что в слове «Маат» сливаются воедино понятия «истина» и «справедливость», и есть языки, в которых оба понятия «сплавлены» в одном слове: это русское слово «правда» и древнеиранское aṣ̌a («Аша»)[7]. Развернутое сравнение *Mꜣꜥt* и aṣ̌a, неотделимых от канонов истинности, правильности, справедливости, праведности, весьма желательно для расширения диапазона компаративистских исследований. Но всему свое время, а сейчас стоит ограничиться лишь указанием на использование прилагательных *mꜣꜥty* и aṣ̌āum для воспевания таких чрезвычайно значимых для соответственно древнеегипетского и авестийского пантеонов «персон», как Амун и Ахура-Мазда. В «Гимне Амуну-Ра» (P. Boulaq 17) одним из эпитетов Амуна является образованное от «Маат» прилагательное *mꜣꜥty* («правдивый», «праведный») (P. Boulaq 17, 10. 5. – IV, 31 (S. 96) Luiselli)[8]. Причём этот эпитет употребляется в ближайшем соседстве с именем Амуна *iri Mꜣꜥt* («творящий Маат») (P. Boulaq 17, 10.6. – IV, 32 (S. 96) Luiselli). В Авесте же одно из традиционных обращений к Ахура-Мазде: "ahura mazda (...) aṣ̌āum!" («О Ахура Мазда (...), праведный!») (Тиштр-Яшт VI, 10; Михр-Яшт XIX, 73; Вэрэтрагн-Яшт I, 1; II, 6; III, 8 и т.д.)[9].

Сугубо предварительное сопоставление «Маат» с древнеиндийской «Ритой» должно стимулировать исследовательскую инициативу, впрочем, не исключая разумной осторожности. Выборочный набор значений термина Ṛitá: «fixed or settled order, law, truth, righteousness etc.»[10] позволяет сблизить семантическое поле данного термина с тем, которое охватывается египетским термином *Mꜣꜥt*. Однако, учитывая смысловое и контекстуальное наполнение этих

терминов в древнеегипетских и древнеиндийских (прежде всего ведийских) письменных памятниках, нельзя обойти стороной различия в понимании того, что обозначалось указанными терминами. В «Ригведе» целая группа небесных богов Адитьев выступает хранителями (стражами) Риты (см., напр.: RV VI, 51, 3). При этом особо важное значение приписывается Варуне и Митре, но трудно представить себе, чтобы какое-нибудь божество ведийского пантеона могло быть провозглашено «владыкой Риты». Напротив, согласно ведийским риши, именно Рита, возвышаясь над всем и вся как власть Закона, а не как верховная инстанция власти, обусловливает те или иные деяния богов, космические циклы, социальную и нравственную активность людей и т.п. В древнеегипетских же текстах Маат фактически ставилась в подчиненное положение по отношению к божественному творцу и устроителю мира. В эпоху Древнего царства Ра постоянно именовался «владыкой Маат», а в созданном, по-видимому, еще до начала Нового царства «Гимне Амуну-Ра» Амун-Ра ни много ни мало был дважды назван «владыкой Маат» (*nb Mꜣꜥt*) (P. Boulaq 17, 1.6; 8.2. – I, 17 (S. 45); III, 65 (S. 86) Luiselli). Кроме того, по мнению авторов ведийских гимнов, Рита определяет саму себя, и ее самоопределение сокрыто ее внешними проявлениями, например, законом круговращения Солнца. С учетом этого обстоятельства проясняется эмфатический зачин 62 гимна («К Митре-Варуне») V мандалы «Ригведы»: «Ритою Рита сокрыта (Ṛténa ṛtám ápihitam)» (RV V, 62, 1)[11]. По представлениям же древнеегипетских интеллектуалов, самообнаружение Маат происходит в ее постоянном противодействии силам беспорядка (*isft*), в этом противодействии особая роль отводится Солнечному богу, для которого поддержание Маат, неустанное низвержение ее недругов (например, пресловутого Апопа) означает гарантию устойчивости всех основ мироздания и социума и который возлагает почетную обязанность «творить Маат» и на пользующегося его покровительством царя. Так что «явленность» Маат была напрямую связана с очевидным могуществом власти верховного небесного бога и верховного земного правителя. Иными словами, для древнеегипетской солярной теологии «сокрытость» Маат была бы скорее рискованным вызовом, чем естественной посылкой узаконенного теологического дискурса.

Деятельность Маат началась с первым восходом Солнца. Ну а на вопрос: «Что же было до творения, до первого восхода Солнца?» давался ответ: «[тогда еще] не воссуществовало небо, не воссуществовала земля (*nn ḫpr pt nn ḫpr tꜣ*)» (Pap. Bremner-Rhind, 26, 22. – P. 60, 4 Faulkner)[12] или в более развернутой форме: «[тогда еще] не воссуществовало небо, не воссуществовала земля, не воссуществовали люди, не родились боги, не воссуществовала смерть (*n ḫprt pt n ḫprt tꜣ n ḫprt rmṯ n mst nṯrw n ḫprt mt*)» (PT 1466c-d. – Bd. 2. S. 302-303 Sethe)[13]. Посредством перечисления того, что отсутствовало, что еще «не воссуществовало» и «не звалось именем», ситуация «космогонической» неопределенности, когда еще не было ни мира, ни призванных управлять им богов, живописалась как исходная. Но она отнюдь не признавалась безысходной. Ведь изначально существовал бескрайний океан Нун[14], который предшествовал всему и старшинство которо-

го было закреплено эпитетом «отец богов» (*it(i) nṯrw*)[15]. Попытки осмысления исконных свойств Нуна привели во времена Первого переходного периода и Среднего царства к концептуальному оформлению так называемой гермопольской Восьмерицы. В ней восемь «прабогов» (используя термин Зете[16]) были соотнесены с такими «онтологическими» характеристиками, как инертность, связанная с преобладанием водной стихии (Нун и Наунет), беспредельность (Хух и Хаухет), тьма (Кук и Каукет), сокрытость (Амун и Амаунет). Древнеегипетские космогонические тексты подчеркивали, что вместе с Нуном воссуществовал «сам по себе» и будущий творец мира[17], но «до поры» он пребывал, как и сам Нун, в состоянии инертности и вялости.

Конечно же, переход от правремени Нуна к «времени творения» не мог осуществиться без творца, единственным реальным претендентом на роль которого был Солнечный бог. Но вследствие возвышения при царях V династии ставшего на века доминирующим культа Ра Солнечный бог воспринимался в трех взаимосвязанных «ипостасях»: Хепри олицетворял восходящее Солнце (Ра-Хепри), Ра – полуденное Солнце (Ра per se), Атум – заходящее Солнце (Ра-Атум). Неудивительно, что влиятельная теокосмогония эпохи Древнего царства – гелиопольская в том виде, в каком она связно (а не фрагментарно, как в «Текстах Пирамид») представлена в «Книге познания воссуществований Ра и низвержения Апопа» (Pap. Bremner-Rhind, 26, 21 sqq.), составляющей наиболее содержательную часть «Книги низвержения Апопа», – исходила из того, что Владыка всего, т.е. Ра, идентифицировал себя в первую очередь с Хепри. «Папирус Бремнер-Ринд» не оставляет на этот счет никаких сомнений: «Владыка всего (буквально: до предела) говорит после того, как воссуществовал он: “Я – тот, кто воссуществовал как Хепри; воссуществовал я, и воссуществовали воссуществования” (*nb-r-ḏr ḏd.f m-ḫt ḫpr.f ink pw ḫpr m Ḫpri ḫpr.n.i ḫpr ḫprw*)» (Pap. Bremner-Rhind, 26, 21-22. – P. 60, 1-3 Faulkner). Связь воссуществования Владыки всего с воссуществованием всех воссуществований обосновывалась тем, что он воссуществовал как «Воссуществующий», как Хепри[18]. Однако путь к проявлению им способности творить, саморазвертываясь, не был прямым. В монологе Владыки всего содержится красноречивое признание: «Не мог я найти место, чтобы мог я встать там (*nn gm.n.i bt ꜥḥꜥ.n.i im*)» (Pap. Bremner-Rhind, 26, 23. – P. 60, 6 Faulkner). Для преодоления сковывающей инертности Нуна требовалось «отвоеванное» у воды место[19] (например, «прахолм»), нахождением же точки опоры обусловливалось «вставание», т.е. приведение себя в активное состояние и реализация творческих потенций бога-творца. Кроме того, переход от бездействия к действию, от вялости к собранности был опосредован отгонявшим леность и дремотность и просветлявшим «замыслом» сердца («Задумал я в сердце моем (*snt.n.i m ib.i*)» (Pap. Bremner-Rhind, 26, 24. – P. 60, 9 Faulkner)), выступавшим не чем иным, как «планом» творения.

Самоопределение Солнечного бога как творца стало явью, когда он окончательно и бесповоротно «пришел в себя». Констатации положения дел, зафиксированные в «Папирусе Бремнер-Ринд», выглядят следующим образом:

«Сотворил я всё один (*ir.n.i iḫt nbt wᶜ*)» (Pap. Bremner-Rhind, 26, 23. – P. 60, 7 Faulkner)[20]; «Еще не выплюнул я Шу, не изрыгнул я Тефнут (*nn išš.n.i m Šw nn tf.n.i m Tfnwt*)» (Pap. Bremner-Rhind, 26, 23. – P. 60, 7-8 Faulkner); «Не воссуществовал другой, кто творил бы вместе со мной (*nn ḫpr ky ir.n.f ḥnᶜ.i*)» (Pap. Bremner-Rhind, 26, 23-24. – P. 60, 8 Faulkner). Несмотря на «собственноручное» творение всего, Солнечный бог не мог обойтись без произведения потомства, причем «через рот». Насыщенные аллитерациями описания порождения им любимых детей – «выплюнутого» Шу и «изрыгнутой» Тефнут – не были лишены изрядной доли грубоватого натурализма, характерного для архаичных теогоний. Тема взаимодействия «отцов и детей» лишь затрагивалась в «Книге познания воссуществований Ра и низвержения Апопа»[21], однако не разрабатывалась подробно. Тем не менее проблема соотношения единого воссуществовавшего самого по себе бога-творца и других древнейших богов не игнорировалась. Владыка всего говорит: «После того, как воссуществовал я как бог один, были три бога, которые соприсутствовали мне (буквально: «которые ко мне») (*m-ḫt ḫpr.i m nṯr wᶜ nṯrw 3 pw r.i*)» (Pap. Bremner-Rhind, 27, -2. – P. 60, 14-15 Faulkner) (три бога – по-видимому, Нун, Шу, Тефнут). Когда же Шу и Тефнут породили Геба и Нут, потомство стало множиться и все пошло своим чередом.

Тот факт, что в «Папирусе Бремнер-Ринд» повествование о творении мира содержалось в собрании магических заклинаний, направленных против врага Солнечного бога змея Апопа и призванных ежедневно и еженощно защищать Ра-Хепри, а заодно и преданного ему царя от посягательств их недругов, далеко не случаен. Ведь, по представлениям древних египтян, титаническое напряжение бога-творца, сделавшее возможным самый первый восход Солнца, вовсе не исключало необходимость ведущейся на пределе сил борьбы Солнечного бога за каждый новый восход и каждое новое круговращение Светила. Поддержание установленного миропорядка в отнюдь не шуточной схватке с силами беспорядка понималось как своего рода «непрерывное творение», драматизм которого должен был сознавать всякий египтянин, следовавший законам Маат и с благочестивой серьезностью относившийся ко всему происходившему с ним и вокруг него. Недаром отголоски ранней гелиопольской теокосмогонии Ра-Хепри так часты и в «Текстах Саркофагов», и в «Книге Мертвых». Можно ограничиться лишь одним примером из главы 85 «Книги Мертвых»: «Воссуществовал я сам по себе вместе с Нуном в имени моем этом Хепри, в котором воссуществовал я и воссуществую каждый день (*ḫpr.n.i ḏs.i ḥnᶜ Nwnw m rn.i pwy n Ḫpri ḫpr.n.i im.f rᶜ nb*)» (TB 85, 4. – Tf. XCVII Naville)[22].

Полезно сравнить гелиопольскую теокосмогонию в той форме, в какой она фигурировала в «Книге познания воссуществований Ра и низвержения Апопа», и более позднюю (созданную, вероятно, на рубеже III и II тысячелетий до н.э.) и развернутую версию этой теокосмогонии, изложенную в заклинании 80 «Текстов Саркофагов». В этом заклинании Солнечный бог выступал не как Хепри, а как Атум (*'Itm(w)* («Завершенный»)), и уже не было манерной игры слов *ḫpr, Ḫpri, ḫprw*; оно характеризовалось не только этиологически акцентированной

разработкой тем, пунктирно намеченных в «Книге познания воссуществований Ра и низвержения Апопа», но и появлением нюансов, отсутствовавших в раннем варианте гелиопольской теокосмогонии. В заклинании 80 умерший отождествлял себя сначала с *ба* бога Шу (*ink bȝ pw n Šw*) (CT II 28e de Buck)[23], а затем и с самим Шу. После заявления умершего «Я – Шу» (*ink Šw*) (CT II 29d de Buck) не умерший, а уже сам бог Шу повествовал о себе, своей деятельности и своем происхождении. В это повествование Шу без излишней нарочитости «вклинивался» не только монолог его отца Атума о собственных детях (Шу и Тефнут), о правремени и о «времени богов», но и диалог Атума с Нуном о преимуществах взаимопомощи членов божественного семейства. Поскольку всякому из говоривших была дана возможность высказать как самооценку, так и свою точку зрения на описывавшиеся ими «лица» и события, заклинанию 80 «Текстов Саркофагов» нельзя отказать ни в жанровой, ни в смысловой «полифонии», позволявшей искать в тексте ответы и на вопрос «как?», и на вопрос «почему?». В монологе Солнечного бога Ра-Атума говорится, что до начала времен он пребывал один вместе с Нуном в состоянии вялости. «Не мог я, – сетует Ра-Атум, – найти место, чтобы встать там, не мог я найти место, чтобы сесть там (*n gm.n.i bw ꜥḥꜥ.i im n gm.n.i bw ḥms.i im*)» (CT II 33g de Buck). Любопытно, что в качестве будущего «прахолма» рассматривался Иуну (Гелиополь), которого еще не было. По признанию Атума, «не воссуществовала еще древнейшая Девятерица (*n ḫprt psḏt pȝwty*)» (CT II 34e de Buck)[24], но, несмотря ни на что, «были они (Шу и Тефнут. – *М.Г.*) вместе со мной (*wn.in.sn ḥnꜥ.i*)» (CT II 34f de Buck). Отношения между Атумом и двумя его любимыми детьми заслуживают особого внимания, тем более что монолог Атума начинается так: «Сказал Атум: "Дочь моя – это живущая Тефнут, будет она вместе с братом ее Шу. «Жизнь» – имя его, «Маат» – имя ее" (*ḏd.n Ἰtm sȝt.i pw ꜥnḫt Tfnt wnn.s ḥnꜥ sn.s Šw ꜥnḫ rn.f Mȝꜥt rn.s*)» (CT II 32b-e de Buck)[25]. Даже в правремени, когда Атум был вынужден пожаловаться инертному Нуну, что, стараясь удержаться на плаву, он крайне устал, и члены его «вялы» (*nny*) (CT II 34i de Buck), Атум очень рассчитывал на помощь детей. Да и Нун, вняв жалобам, дал дельный совет страждущему Атуму: ему лишь нужно прижать к своему носу собственную дочь «Маат», и состояние его улучшится («Оживится сердце твое (*ꜥnḫ ib.k*)» (CT II 35d de Buck)). Более того, Нун заверил Атума: «Сын твой Шу поднимет тебя (*im sȝ.k Šw sṯs.f ṯw*)» (CT II 35h de Buck). Что касается речей Шу, то в них содержится интересное сообщение о его порождении Атумом: «Породил он меня из носа своего (*ms.n.f wi m fnḏ.f*)» (CT II 35j de Buck). Вполне вероятно, что Шу персонифицировал дыхание Солнечного бога, которое обеспечивало тому жизнь. Иными словами, дыша «полной грудью», Атум был способен творить и поддерживать сотворенное, а значит, жить полной жизнью. Помимо этого, одна из самоидентификаций Шу заключает в себе многозначительную фразу касательно особенности его происхождения. «Я – жизнь, – заявлял Шу, – владыка годов, жизнь навсегда, владыка всевременности, создал Атум меня самым старшим через просветление свое (*ink ꜥnḫ nb rnpwt ꜥnḫ.i n nḥḥ nb ḏt ir.n Ἰtm smsw m ȝḫw.f*)» (CT II 39b-c de Buck). Это «просветление» (*ȝḫw*) отражало магическую

воссиявшую действенность божественного слова, т.е. высвечивало созидательные силы, заложенные в именном речении бога-творца.

Таким образом, в заклинании 80 «Текстов Саркофагов» не только описывалась уникальность теснейших взаимодействий внутри божественной троицы (Атум, Шу, Тефнут), но и сами ее члены были представлены в своеобразных ракурсах: Атум как осуществление завершенной всецелости, Шу как всепроникающее и диахронически всевременное дыхание Жизни, Тефнут как всеохватная и синхронически всевременная Правда. При этом мифологическая канва повествования не препятствовала формулированию и осмыслению кардинальных философско-теологических проблем, вычленяемых в рамках высокой культуры, для которой было неважно, какое тысячелетие «на дворе». «Одно» («Один») и «Многое» («Всё»), «Единственность» и «Троичность», «Творец» и его миротворящие «Энергии», «Жизнь» как универсальный вариативный процесс и «Миропорядок» как устойчивая законополагающая структура – это далеко не полный перечень абстрактных терминов, с привлечением которых могло бы вестись обсуждение проблематики, аллегорически намеченной в заклинании 80 «Текстов Саркофагов». Впрочем, и в самом тексте этого заклинания есть места, где удивительным образом «стыковались» разнопорядковые формулы. Так, оборотом, употребленным в монологе Шу: «Когда породил он (Атум. – *М.Г.*) Шу и Тефнут в городе Иуну (Гелиополе) (*m mst.f Šw Tfnt m ꞽIwnw niwt*)» (CT II 39d de Buck), констатировался естественный факт порождения Атумом своих детей, и этот оборот был вполне традиционным для мифологического повествования, однако тут же без всяких предисловий вводилась абстрактная теологическая формула: «Когда был он (Атум. – *М.Г.*) единственным и когда стал он тремя (*m wn.f wʿy m ḫpr.f m ḫmtw*)» (CT II 39e de Buck), и в пределах этой формулы мысль не только воспаряла к «таинству» божественного триединства, но и одаривала себя волнующей встречей глаголов бытия (*wnn*) и становления (*ḫpr*).

Широко применявшимся в «Текстах Саркофагов» и в «Книге Мертвых» термином *pꜣwt* охватывались и правремя изначальной совместной инертности Нуна и бога-творца, и собственно «время творения» – первобытная эпоха, в которую реализовывалась продуктивная активность Солнечного бога, окончательно устанавливавшая посредством воссуществования Девятерицы сакральную иерархию и тем самым закладывавшая, открывая простор для Маат, законосообразные основы миропорядка. Таким образом, слово *pꜣwt* обозначало доисторическую древность, повествование о коей велось языком теокосмогоний (и авторитетнейшей из них – гелиопольской), а вот история, неотделимая от эпопеи борьбы за власть и за престолонаследие, начиналась, строго говоря, *ḏr rk Ḥrw* – «с эпохи Хора», с эпохи божественного покровителя царской власти par excellence, вынужденного отстаивать право восшествия на престол перед «древнейшей Девятерицей» (*psḏt pꜣwty*) (CT II 34e de Buck) и бороться за это право с Сетом. В Древнем Египте издавна повелось, что «история» начиналась всякий раз заново с коронации нового царя. Культ единоличной власти, отражавшийся и в квазиритуальном переписывании истории с чистого листа, наглядно подчер-

кивал ту нормативную, не подлежавшую обсуждению роль, которая в менталитете древнего египтянина была предопределена категориям владычества, господства, повелевания (благо египетский язык, с легкостью взваливавший на себя все тяжеловесные роскошества титулатур египетских царей, не испытывал недостатка в таких словах, как *nb* («владыка»)[26], *ḥḳꜣ* («правитель»), *ỉty* («властелин», «государь»), *nswt* («царь») и т.п.). Да и в древнеегипетской теологии широта властных полномочий того или иного бога в значительной степени определяла его место в божественной иерархии, а верховный бог наделялся такой поистине царской властью, которой позавидовал бы царь земной, не будь она легитимизацией его собственных амбиций.

Разумеется, гелиопольская «биоморфная» теокосмогония самым непосредственным образом повлияла на последующее развитие древнеегипетской теологической мысли, которое (исключая амарнскую теологию) шло преимущественно эволюционным путем, путем продуманного включения парадигм, прошедших проверку временем, в новые контексты (будь то «спекулятивная» фиванская теология Амуна-Ра или «техноморфная» мемфисская теология Птаха), что позволяло сохранять удовлетворительный, пусть иногда и показной баланс между традицией и новаторством. Ключевую роль в эволюции теологической мысли эпохи Нового царства сыграла теология Амуна-Ра, изначально опиравшаяся на культ «городского бога» Фив («владыки Карнака») Амуна, но постепенно вбиравшая в себя атрибутику Солнечного бога-творца и окончательно оформившаяся как учение об одном-единственном верховном боге, творящем и оберегающем всё и не только не ищущем для этого содействия других богов, но и скрывающем себя («имя свое») от них. Важнейшим памятником фиванской теологии Амуна-Ра является «Гимн Амуну-Ра» из каирского папируса CG 58038 (P. Boulaq 17). Этот гимн, если не целиком, то в значительной части, был создан предположительно в конце Второго переходного периода, учитывая, что фрагменты гимна были записаны на статуэтке времен XVII династии (Statue BM 40959)[27]. Сохранившийся до наших дней папирус Boulaq 17 датируется периодом правления Аменхотепа II[28]. Гимн составляют цепочки восславляющих Амуна-Ра эпитетов, выступающих преимущественно в форме причастий действительного и (гораздо реже) страдательного залогов[29].

Сакральная формула «Скрывающий имя свое (*ỉmn rn.f*)» (P. Boulaq 17, 5.3. – III, 8 (S. 68) Luiselli)[30], обычно связывавшаяся в качестве этимологически значимой с именем Амун (*ꞽImn(w)*), не препятствовала тому, чтобы к Амуну-Ра как творцу прилагались хорошо знакомые божественные имена: «Сотворивший и сделавший воссуществовавшим всё, что есть, в имени твоем этом Атум-Хепри (*sḫpr ỉrỉ nty nbt m rn.k pw n ꞽItmw Ḫprỉ*)» (P. Boulaq 17, 10.7-11.1. – IV, 36-37 (S. 97) Luiselli). Однако использование, скажем, имени детолюбивого Атума вовсе не предполагало, что Амуну-Ра для успеха его миросозидающей деятельности требовалось теснейшее сотрудничество с другими богами. И хотя «родственные» связи со всеми богами не игнорировались и Амун-Ра именовался «отцом богов

(*iti nṯrw*)» (P. Boulaq 17, 1.6; 8.2. – I, 17 (S. 45); III, 65 (S. 86) Luiselli) и даже «отцом отцов всех богов (*iti itiw nṯrw nbw*)» (P. Boulaq 17, 7.6. – III, 57 (S. 83) Luiselli), в каирском «Гимне Амуну-Ра» происходила «коронация» верховного бога-творца и он представал как «один царь среди богов (*nswt wʿ m-m nṯrw*)» (P. Boulaq 17, 9.2-3. – IV, 1 (S. 91) Luiselli), так что другие боги, не скупясь на славословия своему царю, но будучи вытесненными на периферию власти, оказывались не номинально, а фактически «не у дел». При этом проблема соотношения верховного бога и всех прочих богов отодвигалась на второй план проблемой соотношения бога-творца и всего сотворенного им: мира, людей и т.д., а во главу угла ставилась единственность и уникальность «сокрытого» и «пребывающего», или «вездеприсутствующего», бога[31], сотворившего «все вещи», всё сущее. В одном из самых экспрессивных креационистских пассажей гимна содержалась начинавшаяся с почтительного «Ты» торжественная констатация непреходящей «заслуги» Амуна-Ра: «Ты – один, сотворивший всё, что есть, один-единственный, сотворивший сущее (*twt wʿ iri nty nbt wʿ wʿw iri wnnt*)» (P. Boulaq 17, 6.2-3. – III, 26-27 (S. 72-73) Luiselli)[32]. Формула *wʿ wʿw* («один-единственный), трижды повторенная в каирском «Гимне Амуну-Ра» (P. Boulaq 17, 6.3; 6.7; 8.5. – III, 27 (S. 73); III, 41 (S. 77); III, 75 (S. 88) Luiselli)[33] и, безусловно, представлявшая собой одну из ценнейших находок фиванской теологии[34], акцентировала самодостаточность бога-творца и невозможность возникновения и существования «всего» без активного участия «одного-единственного»[35]. Вместе с тем идея трансцендентности Амуна-Ра, его запредельности миру богов и людей была чужда каирскому гимну[36], и характерный для этого авторитетного памятника генотеизм, душивший в своих объятиях традиционную политеистическую религию, не был связан с настойчивым подчеркиванием непознаваемости божественной сущности и, соответственно, с нарастанием апофатических тенденций в трактовке верховного бога, что, напротив, отличало, скажем, некоторые пассажи лейденского «Гимна Амуну». Однако и в каирском гимне дистанция между воспеваемым Амуном-Ра и всем сотворенным им как его вечным «должником» сохранялась настолько внушительной, чтобы нельзя было ни на миг усомниться в очевидном примате бога-царя над подвластным ему и в непререкаемом верховенстве одного-единственного творца над всем, что обязано ему своим существованием в этом мире.

Причем древняя, как мир, ось «один» – «всё» могла предстать (особенно если «всё» прилагалось к тому, на что было допустимо указать как на «это») в виде «один» – «всё это». Из вереницы эпитетов Амуна-Ра, начинающихся с причастия *iri*, в каирском гимне обращает на себя внимание следующий: *iri nn r-3w* («сотворивший (творящий) всё (буквально: «по длине») это») (P. Boulaq 17, 6.7.– III, 40 (S. 77) Luiselli). Параллель легко угадывается в тексте Второисаии: אֲנִי יְהוָה עֹשֶׂה כָל־אֵלֶּה («Я, Яхве, творящий всё это») (Is 45, 7)[37]. Что касается самого выражения «всё это», оно имело богатую историю как в древнеиндийской[38], так и в древнегреческой мысли[39].

Одним из отличительных признаков фиванской теологии Амуна-Ра была ее обращенность к внутреннему миру человека, получавшего возможность в

своем сердце вступать в общение с богом. Таким образом, этическая компонента этой теологии выражалась довольно явственно. К тому же особенность фиванского культа Амуна-Ра заключалась в том, что бог давал оракулы, которые «читались» по коду передвижений его барки и которые могли относиться к судьбе отдельного человека. Трактовка бога как «доброго пастыря» людей, предложенная еще в «Поучении царю Мерикаре», в теологии Амуна-Ра получила новые импульсы к развитию. Каирский «Гимн Амуну-Ра» гласил: «Приветствие тебе, сотворивший всё, что есть, владыка Маат, отец богов, творец людей (*inḏ ḥr.k iri nty nbt nb M3ʿt iti nṯrw iri rmṯ*)» (P. Boulaq 17, 8.1-2. – III, 64-66 (S. 86) Luiselli). Эпитеты «владыка Маат» и «творец людей» имели немало точек соприкосновения, ибо тот, кто сотворил людей, вовсе не оставался в стороне от их жизней, призванных быть прожитыми под сенью установлений Маат. Издавна входившая в «титулатуру» Солнечного бога формула «владыка Маат» приобретала в каирском гимне ряд новых личностных оттенков. Примечательно, что в лейденском гимне, отразившем «реванш» культа Амуна после амарнского шока, была введена формула: *M3ʿt ʾImn* («Амун – Маат») (P. Leiden I 350, I, 27 – II, 1 Zandee), где, возможно, по предположению Занде, *Амун* – субъект, а *Маат* – предикат[40].

Изменения, происшедшие в послеамарнский период с теологией Амуна-Ра, несомненно, свидетельствовали о глубине потрясений, вызванных жесткими реформами Эхнатона. Ведь Эхнатон, который, не скрывая личной неприязни к богу, не допускавшему к своим тайнам даже самого царя, объявил включавшую и чисто полицейские акции войну «до победного конца» фиванской теологии Амуна-Ра (впрочем, за учреждением контррелигии «скрывались» всеобъемлющая абсолютизация царской власти, упорное стремление Эхнатона стать над всем и вся, включая Маат). Вместе с тем такой оборот Ассмана, как «монотеистическая революция Эхнатона»[41], чересчур категоричен, если при этом не оговаривается, что речь идет о «гелиоморфном», т.е., мягко выражаясь, весьма специфическом «монотеизме». Хотя читаемый почти как строка царского указа «тезис» из «Большого гимна Атону»: «Бог один, нет другого, кроме него (*nṯr wʿ nn ky ḥr.f*)»[42] не возбраняется сравнивать, пусть и формально, с эмфатическим утверждением «Шма Исраэль»: «Яхве один» (יְהוָה אֶחָד (Yahweh 'eḥāḏ)) (Dt 6, 4)[43], тем не менее содержательное различие между «монотеизмом» Амарны и монотеизмом Израиля очевидно (здесь не место рассматривать, как конфронтация «Движения "Яхве один"» ("Jahwe-allein-Bewegung")[44] с раннеизраильским политеизмом (возможно, генотеизмом) стала немаловажным условием не только выживания, но и победного самоутверждения монотеистического «Движения»).

Уже на закате XVIII династии с лихвой отыграв утраченные в амарнское лихолетье позиции, фиванская теология Амуна-Ра в эпоху Рамессидов сохранила неослабное влияние на умы, но вместе с тем была вовлечена в характерные для теологической мысли данной эпохи интеграционные процессы. Универсалистские и пантеистические тенденции, свойственные в этот период учениям о богах, были призваны подчеркнуть отнюдь не бесполезный для политической

консолидации «consensus omnium» и преимущества мирного эволюционного пути развития теологического дискурса. Так, Амун, Ра, Птах объединялись в «имперскую триаду» богов и провозглашалось, что их города (Фивы, Гелиополь, Мемфис) пребудут «вовеки» (*r nḥḥ*) (P. Leiden I 350, IV, 22 Zandee). Патетическая формула лейденского гимна звучала как апофеоз теологического синтеза: «Всего богов трое: Амун, Ра, Птах, и нет равного им. Скрывающий имя свое как Амун – он есть Ра на виду, а тело его – Птах (*3 pw nṯrw nbw 'Imn Rʿ Ptḥ nn snw.sn imn rn.f m 'Imn ntf Rʿ m ḥr ḏt.f Ptḥ*)» (P. Leiden I 350, IV, 21-22 Zandee).

Интерпретация Маат как истинного, гармоничного миропорядка оставалась бы неполной без осмысления того, какие пространственно-временные параметры были заданы сотворенному миру благодаря «сотрудничеству» бога-творца и Маат. Понятия «места», «мгновения», «периода времени», «всевременности», отражавшие особенности менталитета древних египтян и «хронотоп» среды их обитания, заслуживают пристального внимания.

Древним египтянам не была свойственна боязнь замкнутого, четко очерченного в своих пределах пространства, напротив, они обживали свою «черную землю» (*t3 kmt*), прекрасно сознавая значимость границ, отмежевывавших ее от всего остального, чуждого мира; недаром в древнеегипетских текстах частенько обыгрывалась близость слов *t3* («земля») и *t3š* («граница», «предел»). Поэтому зримым границам, отделявшим «черную» плодородную почву от «красной земли» (*t3 dšrt*), в особенности от красноватого песка пустыни, придавался символический смысл, «две земли» (*t3wy*), т.е. Верхний и Нижний Египет, были противопоставлены «красной земле», ассоциировавшейся со всем чужеродным, иноземным, варварским; не случайно «номады», кочевые народы, обозначались у древних египтян, лелеявших культ оседлости, презрительным оборотом *nmiw-šʿ* («кочующие по песку»).

По представлениям древних египтян, «мир иной» также был замкнут в своих незыблемых границах. Замкнутость Дуат была отражена и в иероглифическом написании этого слова: либо посредством изображавшейся в виде звезды фонограммы *dw3* с алфавитным *t* и детерминативом места (или жилища как места обитания), представлявшим собой «схематический план дома» (O 1), либо посредством идеограммы «звезда в круге» (N 15).

Некоторым могло бы показаться, что у древних египтян не было понятия пространства, однако обманчивость этого впечатления подтверждается не только наличием в египетском языке пространственного «индексала» – наречия *ʿ3* («здесь»), но и той ролью, которую понятие места (*bw* или более архаичное *bt*) играло в египетском языке (скажем, термин *bw* в сочетании с прилагательными служил для образования абстрактных существительных, например: *bw-nfr* («добро»), *bw-ḏw* («зло») и т.п.) и в древнеегипетской мысли, в частности в гелиопольской теокосмогонии.

Однако «где» и «когда» обладали в развитой культурной среде разной мировоззренческой значимостью. Обилие в египетском языке терминов, обозначавших временные аспекты существования, свидетельствует о том, что древнего

египтянина волновали не просто вопросы о жизни, смерти и бессмертии, а некие бытийные детерминанты, составлявшие глубинную подоплеку всего происходящего с ним и вокруг него. «Мгновение» и «всевременность», «вчера» и «завтра», «срок жизни» и историческая «эпоха» осознавались не как нечто стороннее, а как то, что в системе космической и общественной взаимообусловленности касалось всех и каждого и было, исходя из гармонии Целого, предустановлено Маат. Не случайно Ассман замечает, что Маат выступала «принципом не только социальной, но и временно́й связности (Konnektivität)»[45].

Восприятие и осмысление мгновения в рамках различных менталитетов и культур – тема, благодатная для компаративистики любого рода. Можно долго говорить о разнице в понимании мгновения в эллинистической и древнеегипетской мысли. Ограничусь лишь мимоходным замечанием. Скажем, стоики любили поразмышлять не просто о краткости жизни или о вечно ускользающей черте, пролегающей между «вчера» и «завтра», а о мгновении длиною в жизнь и жизни длиною в мгновение. Как тут не вспомнить слова Марка Аврелия: «Вчера ты слизь, а завтра мумия или пепел. Так вот и нужно согласно природе пройти эту кратчайшую малость времени (τὸ ἀκαριαῖον τοῦ χρόνου) » (IV, 48, 4 Dalfen). Слово ἀκαριαῖος родственно ἀκαρής (буквально речь идет о волосах или волоске "too short to be cut"[46]). «Несостригаемый волосок» для греков (как, впрочем, и «не успеть глазом мигнуть» для русских) – это четкое указание на заданное обиходным человеческим опытом семантическое поле, которое позволяло посредством подручных сравнений оттенить непередаваемую загадочность мгновения. Основной термин, обозначающий в египетском «мгновение», – *ȝt*. Варианты значений *ȝt*, которые приводят в своем словаре Эрман и Грапов: "Zeit" («время»), "Augenblick" («мгновение»), "Minute" («минута»), "Kraft" («сила»)[47], выглядят «по-бюргерски» незатейливо в сравнении с «джентльменским» набором А. Гардинера: "moment" («мгновение», «момент»), "attack (of cobra)" («атака (нападение) (кобры)»), "striking power" («ударная мощь», «разящая сила»)[48]. Не возбраняется допустить, что у древних египтян «мгновение» ассоциировалось со стремительным и смертоносным броском кобры, т.е. уподоблялось «атаке» неподконтрольных человеку сил. Но нельзя забывать и о том, что египтянину пристало с младых ногтей культивировать в себе сопротивление натиску и силе мгновения. Неспроста в древнеегипетской мифологии роль змей была амбивалентной: змеи являлись носителями и добра, и зла (например, вздыбленная кобра на короне божества или царя («урей» (*iʿrt*)), выполняя защитную функцию, становилась символом неприкосновенности власти). Тем не менее в формировании типологически значимых представлений о мгновении ход мысли у эллинов (по крайней мере, у некоторых) и египтян был разнонаправленным: в одном случае от человека, его быта и «одомашненного» опыта к онтологическим измерениям человеческой жизни, к миру и его реалиям, в другом же – от мира и его суровых реалий к человеку, его жизненной доле и божествам, ему покровительствующим.

Ассман в книге “Stein und Zeit” отмечает, что слова *ꜣt* («мгновение») и *tr* («время года», «сезон»)[49] перекликаются с древнегреческим καιρός[50]. Это верно лишь отчасти, и в египетском языке нетрудно найти такое сочетание существительного с предлогом *r nw*, которое переводится на русский язык наречием «вовремя», так что *r nw* точно соответствует обороту ἐν καιρῷ и с достаточной полнотой передает смысл “Kairòs-Begriff”, согласно терминологии Ассмана[51]. Вместе с тем среди многих египетских слов, которые охватывают обширное семантическое поле, заданное векторными указателями «время», «период», «событие», «раз» и т.п., обращает на себя внимание слово *sp*. Ведь словосочетанием *sp tpi* в древнеегипетских текстах нередко описывалось творение как судьбоносное становление мира. И это словосочетание нужно переводить не с немецкой сухостью (подобно Эрману и Грапову) как “das erste Mal = die Urzeit”[52], а более пафосно (следуя, например, Фолкнеру или Аллену): “First Occasion (the creation)”[53] или, воспользовавшись отнюдь не всегда востребованными ресурсами русского языка, с легким налетом архаики – как «первое благовременье»[54].

Ощутимые затруднения для египтологов были обычно связаны с проблемой определения и смыслового различения взаимодополняющих понятий *нехех* (*nḥḥ*) и *джет* (*ḏt*). Обилие древнеегипетских текстов, в которых присутствовали термины *нехех* и *джет*, далеко не всегда способствовало решению этой проблемы. Метафорические противопоставления *нехех* и *джет*[55] давали импульс воображению исследователей, но не проясняли сколько-нибудь удовлетворительно семантику «загадочных» терминов[56]. Оставались открытыми вопросы: есть ли основания относить данные термины к вечности, всевременности, времени или ко всему сразу, надо ли настойчиво подчеркивать их своеобразие в сравнении с терминологией других языков (скажем, древнегреческого), охватывавшей сферы времени и вечности, перспективно ли объяснять их специфичность особенностями глагольной системы египетского языка?

Попытка соотнести *нехех* и *джет* с понятием вечности, судьбоносным для западной теолого-философской традиции[57], не сулила обнадеживающих результатов. В египетском языке напрочь отсутствовал такой важнейший «индексал», как наречие «теперь», и эту лакуну едва ли можно было заполнить суррогатами, вроде «сегодня» (*min* или *m min, hrw pn*), «в это мгновение» (*m tꜣ ꜣt*) и т.п. Если опираться на восходившее к Пармениду платоновское понятие вечности как “nunc stans”, которое, по утверждению Ассмана, «может считаться конститутивным для всего Запада»[58], то некоторые египтологи рисковали поставить себя в пикантную ситуацию всякий раз, когда они употребляли обороты «вечность-*нехех*» и «вечность-*джет*». Ведь за термином «вечность» так или иначе стояла концепция, «дешифровать» которую на древнеегипетском материале средствами не какого-нибудь индоевропейского, а именно египетского языка, не располагавшего «ключом» к шифру, не представлялось возможным; не получая же выгод обратного перевода, прибавлять еще один, дополнительный, шифр к уже имевшимся основным (*нехех* и *джет*) значило совершенно пренебрегать «бритвой Оккама».

Некоторые знатоки не без оснований делали ставку на «анализ языка». Характерное для глагольной системы большинства семитских языков «первичное видовое различие между двумя типами форм, часто маркируемыми как "перфективные" и "имперфективные"»[59] было отнесено Зете и его учеником Гардинером к египетской глагольной системе и, в частности, реализовано в качестве основополагающего Гардинером в широкоизвестной «Египетской грамматике». Я. Ассману также пришлось по душе «видовое противопоставление имперфективности и перфективности»[60], и оно послужило отправной точкой в проводимом Ассманом анализе проблемы соотношения *нехех* и *джет*, причем «die Aspekt-Opposition des semito-hamitischen Verbalsystems»[61], став краеугольным камнем аргументации, с завидным постоянством транспортировалась из одной книги Ассмана в другую. Исходя из указанного противопоставления, Ассман понимал *нехех* как то, что, соотносясь с имперфективностью, есть время изменчивое и виртуальное, а *джет* как то, что, соотносясь с перфективностью, представляет собой «дление» уже завершенного и выражает самопродлевающуюся результативность. Между тем достаточно беглого взгляда на современную трактовку глагольной системы среднеегипетского, скажем, Алленом[62], чтобы понять широту дифференциации среднеегипетских глагольных форм и увидеть минусы принятой Ассманом «упрощенческой» схемы Зете и Гардинера, пусть и не всегда оправданно преувеличенные ее критиками. Нет нужды напоминать, что корректная интерпретация важнейших понятий (включая *нехех* и *джет*), определявших структуру «спекулятивного» мышления древних египтян, во многом базируется на релевантном понимании реалий языка, и в том числе такой существенной, как "Verbalsystem". Пожалуй, понятие «вида» и впрямь более приемлемо для описания египетского глагола, чем понятие «времени», но все-таки дежурное «видовое противопоставление» нуждается по меньшей мере в нюансировке, учитывая многочисленность факторов, смягчающих его в его «бытовании» в египетском языке. Ведь даже в таком классическом семитском языке, как древнееврейский, противопоставление имперфекта (yiḵtōḇ) и перфекта (kāṯaḇ), особенно если принимать в расчет специфику консекутивных глагольных форм, в целом ряде случаев не выглядит ни жестким, ни прозрачным.

Есть смысл соотнести *нехех* и *джет* с понятием всевременности, наличествовавшим и в древнегреческой, и в древнеегипетской мысли. У древних греков формула всевременности вела свое происхождение от Гомера: τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα (Il. I, 70) (пер. Н.И. Гнедича: «всё, что минуло, что есть и что будет»). Любопытно, что подобная формула, группировавшая три соответствующих причастия, встречалась в трактате одного из основоположников занимательной египтологии Плутарха «Об Исиде и Осирисе». Как писал Плутарх, «в Саисе изображение Афины, которую они (египтяне. – *М.Г.*) называют Исидой, имело такую надпись: "Я есмь всё бывшее, сущее и будущее (ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον), и еще никто из смертных не приоткрыл моего покрова"» (Plut. De Is. et Os., 9. 354C Sieveking). Между тем наиболее естественным и простым для египтян выражением формулы всевременности

было бы, по-видимому, «вчера, сегодня, завтра». Для заупокойной литературы, в частности для «Книги Мертвых», была характерна и «сокращенная» формула всевременности: «Я – вчера и завтра (*ink n sf dw3w*)» (TB 64, 2. – Tf. LXXV Naville). При этом «вчера» и «завтра» различались отнюдь не в соответствии с банальной оппозицией прошлого и будущего, а в соотнесении с именами почтеннейших патриархов древнеегипетского пантеона: «Что касается вчера, – это Осирис, что касается завтра, – это Ра (*ir sf Wsir pw ir dw3w Rˁ pw*)» (TB 17, 9. – Tf. XXIII Naville).

«Вчера», ничуть не ущемленное в правах на владение сущим, существует столь же актуально, как «сегодня», и потому оно, по удачному выражению Ассмана, «никогда не превращается в "позавчера"»[63], а «завтра» существует столь же актуально, как «вчера» и «сегодня», поскольку оно никогда не возникает из «послезавтра» и не превращается в «сегодня». Иными словами, если *нехех* – всевременность становящаяся, «счисляемая», диахроническая, предполагающая обновляемую цикличность воссуществований и взаимообусловленный переход от одного состояния вещей к другому, то *джет* – всевременность завершенная, синхроническая, основанная на статичном квазипространственном сосуществовании «вчера», «сегодня» и «завтра»[64]. Подвластная инерции закономерного хода событий посюсторонняя вездесущность *нехех* воплощает собой всеохватную динамику мирового целого. Вынесенное же за пределы привычно пульсирующей каждодневности непререкаемое властвование *джет* фиксируется как непреложность сакрального «всегда». За примерами последнего древнему египтянину, скажем, времен Среднего царства не надо было далеко ходить, стоило лишь подождать до смерти, после которой он, не без участия Маат оправданный (*m3ˁ ḫrw* – буквально: «правдивый голосом») (если того заслужил) на суде Осириса, получал возможность убедиться, что Дуат – это место, где действительно господствует *джет*.

Согласно представлениям древних египтян, утрата по смерти эмпирической самотождественности личности компенсируется вхождением в *джет* как в целостность соприсутствия всего осуществившегося и незыблемого[65]. Освоение Дуат умершим есть небывало расширяющая его «кругозор» совокупность проекций его «Я» на дотоле неведомые реальности и персоналии. Восприятие себя через призму различных самоотождествлений позволяет «Я» усопшего стать средоточием, в котором сходятся и правремя, и перводеяния богов, и олицетворения сакральных сил, определяющих структуру и состояние сотворенного мира. Как свидетельствует «Книга Мертвых», если наудачу взять хотя бы две соседние главы из нее, в Дуат находится место и «стоп-кадру» из эпохи творения: «Взлетел я из правремени, воссуществовал я как Хепри (*p3.n.i m p3wt ḫpr.n.i m Ḫpri*)» (TB 83, 2-3. – Tf. XCV Naville) и удалому выражению превосходства над грозным Сетом: «Сильнее я, чем владыка силы (*wsr.i r nb 3t*)» (TB 82, 11. – Tf. XCIV Naville) (*nb 3t* («владыка силы») – эпитет Сета).

Особого же внимания заслуживает начало главы 64 «Книги Мертвых», где речь идет, в частности, об отождествлении усопшего с «владыкой хра-

мины (*nb k3ri*)» и где в рамках этого отождествления фигурирует вызывающая немало вопросов формула: *ntf pw ink pw ṯs pẖr* (TB 64, 8. – Tf. LXXV Naville). *Ṯs pẖr* – устойчивое выражение, нередко встречающееся в «Книге Мертвых», означает «и наоборот»[66]. Повторенное дважды указательное местоимение *pw* не допускает схождения двух независимых личных местоимений в предложение непосредственного тождества, а предполагает лишь сочетание двух именных предложений. Поэтому сакраментальную формулу главы 64 «Книги Мертвых» можно было бы перевести так: «Это Он, это Я, и наоборот». (Если бы возникло желание проиллюстрировать «и наоборот», то рассматриваемая фраза предстала бы в таком развернутом виде: «Это Он, это Я; это Я, это Он»). В письменных памятниках, созданных в пределах как семито-хамитского, так и индоевропейского языковых ареалов, найдется ряд аналогичных лапидарных формул, экспрессивность которых зиждется на плотном соприкосновении личных местоимений первого и третьего лица единственного числа. Вполне хватит нескольких примеров. Смысл речи Бога, обращенной к «свидетелям» и передаваемой Второисаией: Я хочу, чтобы «вы разумели, что Я – Он (וְתָבִינוּ כִּי־אֲנִי הוּא)» (Is 43, 10)[67]. Ясно, что местоимение «Он» обладает нуминозным значением, которое, кстати, не вмещает перевод Септуагинты: ἵνα (...) συνῆτε ὅτι ἐγώ εἰμι (Is 43, 10)[68]. Эмфатическая формула אֲנִי הוּא («Я – Он») (см. также: Is 43, 13; 46, 4; 48, 12) посредством схождения отнюдь не равносильных личных местоимений выражает, что в награду свидетелям «встречаются» «Я», вещающий через пророка, и «Он», таинственный и запредельный. Разнопорядковость личных местоимений, сведенных один на один в указанной формуле, отдаляет последнюю от вызывавшей разные толкования фразы *ntf pw ink pw ṯs pẖr*, в которой «Он» и «Я» уравнены в правах (не говоря уже о том, что в цитируемом древнеегипетском тексте «Он» и «Я» сопрягаются через посредство указательного местоимения «это», а в ветхозаветном – напрямую). Если сравнить обе рассмотренные формулы с речением из «Пайнгала упанишады»: so 'hamasmi («Я есмь Он») (Paiñg. IV, 9)[69], то, поскольку в последнем случае афористически представлен результат восхождения очистившегося «Я» к высшему Атману, бросается в глаза вряд ли нуждающееся в комментариях концептуальное различие между сравниваемыми формулами. Любопытно речение из «Айтарея араньяки», традиционно относимой к «Ригведе»: Tadyo 'haṃ so 'sau yo 'sau so 'haṃ («Тот, который Я, – Он Тот; Он, который Тот, – Я») (Ait. ār. II, 2, 4, 6)[70]. Но, учитывая преимущественно ритуалистический контекст, в котором употребляется эта формула, надо воздержаться от интерпретации ее в духе категорий и терминологии той же гораздо более поздней «Пайнгала упанишады».

Наконец, стоит затронуть ряд проблем, которые связаны с анализом «Поучения царю Мерикаре» – весьма содержательного памятника, относящегося к жанру «царских назиданий» и созданного, по-видимому, ближе к концу Первого переходного периода. Начало активному изучению этого памятника положило издание В.С. Голенищевым текста и транскрипции Эрмитажного иератического папируса № 1116 А, а также транскрипции Москов-

ского папируса № 4658 из коллекции ГМИИ[71]. Опубликованный Голенищевым Петербургский папирус № 1116 А привлек к себе внимание А. Гардинера, осуществившего первый перевод «Поучения», и других ведущих египтологов. В издании А. Вольтена (1945 г.) были уже учтены все имевшиеся папирусы, включая папирус Карлсберг VI.

«Поучение царю Мерикаре», включающее в себя целый ряд сентенций, выдержанных в духе «этики благочестия», содержит не только восхваление добронравия: *pt pw nt s iwn nfr* («Небо человека – это добрый нрав») (Lehre für Merikare P 31. – S. 12 Volten)[72] и богоугодных дел: *rḫ.n nṯr m irw n.f* («Знает бог о том, кто делает для него») (P 67. – S. 35 Volten), но и напоминание о грядущей награде за праведно прожитую жизнь: *smȝʿ ḫrw.k r-gs nṯr* («Будешь оправдан ты рядом с богом») (P 30. – S. 12 Volten)[73]. Поскольку тот, к кому обращено «Поучение», – царь, совершенно уместен призыв: *ir Mȝʿt* («Твори Маат») (P 46-47. – S. 21 Volten). Для того же, чтобы исправно выполнять многочисленные обязанности и эффективно «творить Маат», царь должен быть верен самому себе, неколебимо следуя своему высокому предназначению, и среди быстро меняющихся обстоятельств оставаться впредь таким, каким он был дотоле.

Пришло время заняться анализом одного из «темных мест», которое содержат строки 94-95 Петербургского папируса № 1116 А и которое приводится в транслитерации, основывающейся на транскрипции изданий Вольтена и Хелька: *ʿnḫ.i swt wnn.i wn.kwi* (P 94-95. – S. 49 Volten; P IX 2-3. – S. 57 Helck). Это место вызвало у первого переводчика «Поучения» Гардинера «легкое» недоумение: "...whilst I existed (??), these barbarians were as a battle-axe in a fortress"[74]. У переводчицы памятника на русский язык тоже не всё сложилось. Опираясь на неудачную транскрипцию иератических знаков в строке 94, избранную Голенищевым и предполагавшую «удобное» чтение *iḳr* вместо *ʿnḫ*, Рубинштейн интерпретировала "locus difficilis" так: «Будь доблестным, каким я был»[75], чем вряд ли приумножила число своих переводческих успехов. Оба издателя «Поучения», и А. Вольтен, и В. Хельк, дали сомнительные переводы «темного места». Вольтен вставил его в сложноподчиненное предложение: "Aber da ich lebte und noch war, (dann) waren aber die Barbaren wie eine Festungsmauer" (S. 50 Volten), Хельк придерживался аналогичной тактики перевода: "Solange ich aber lebte und solange ich da war, da waren die Nomaden innerhalb der (Grenz)mauer (...)" (S. 60 Helck). Между тем начальная фраза *ʿnḫ.i swt*, пожалуй, заслуживала большего, чем быть «скромным» началом придаточного предложения. В любом случае не надо забывать, что форма *ʿnḫ.i* использовалась в египетском как выражение клятвенного заверения, особенно когда клялся царь. Хотя Гардинер в своей «Египетской грамматике» самое раннее употребление оборота *ʿnḫ.i* в качестве "royal oath"[76] относил ко времени XII династии, тем не менее, связывая датировку «Поучения царю Мерикаре» с последними десятилетиями правления X династии, допустимо предположить, что древнеегипетские (хотя бы гераклеопольские) цари, не чуждые риторического пафоса, клялись жизнью еще до начала царствования XII династии. Вдобавок использование частицы *swt* в значении «но» было при-

звано оттенить контраст между предшествовавшей речению расчетливой характеристикой воинских качеств коварного варвара-кочевника и решительным самоопределением бескомпромиссного царя-воина. Учитывая последующий автобиографический контекст обсуждаемой фразы (описание военных успехов царя), Блюменталь вполне резонно видела в ней “Schwur”[77]. Однако, если перевод Блюменталь первой части сентенции: “So wahr ich lebe” («(Это) так же верно, как то, что я живу») не вызывает возражений, то в переводе второй: “ich bin, der ich bin” («я есмь тот, кто я есмь»)[78] почему-то игнорируется различие между формами имперфекта (фигурирующего в Петербургском папирусе) (*wnn.i*)[79] и так называемого старого перфекта (*wn.kwi*) глагола *wnn* (2ae-gem.) («быть», «существовать»). Русский перевод вызвавшей столь много спорных толкований фразы можно сформулировать так: «Но истинно, как то, что живу я: буду я, кем был я» или, если еще больше акцентировать ее клятвенный характер, «Но клянусь тем, что жив я: буду я, кем был я».

Давно было замечено сходство между приведенной формулой и словосочетанием Исх. 3, 14: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (’ehyeh ’ᵃšer ’ehyeh) («Я буду, кем Я буду») (Ex 3, 14)[80]. Так, А. Альт констатировал наличие «египетского эквивалента» речения Исх. 3, 14[81], а Г. фон Рад допускал, что связь между «этой древнеегипетской высокопарной формулой» и словесным новообразованием Элохиста «не является невозможной»[82]. Обещание «Я буду верен себе» в устах древнеегипетского царя и в речи Бога «сынов Израилевых», который представал взору пророка как «царь вечный» – מֶלֶךְ עוֹלָם (Ier 10, 10)[83], разумеется, имело совершенно разный вес, однако автору Исх. 3, 12-15 ничто не мешало использовать «клятву царя» из «Поучения царю Мерикаре» в качестве словообразовательной модели для «выведения» формулы самоименования Бога. В этой формуле глагол הָיָה (hāyāh) («быть» в смысле деятельного соприсутствия) был представлен двумя идентичными формами имперфекта в 1-м л. ед. ч., соединенными неизменяемой частицей отношения אֲשֶׁר (’ᵃšer). Та же глагольная форма אֶהְיֶה фигурировала в Исх. 3, 12 в словосочетании, где было выражено обещание помощи Моисею, сомневавшемуся в выполнимости своей миссии вывести соплеменников из Египта: אֶהְיֶה עִמָּךְ (’ehyeh ᶜimmāḵ) (Ex 3, 12) – «Я буду с тобою»[84] и, следовательно, с твоим (т.е. Моим) народом; а в Исх. 3, 14 она выступала и самостоятельно как имя (אֶהְיֶה (’ehyeh) – «Я буду»[85]) Того, кто послал Моисея к «сынам Израилевым». Согласно повествованию 3-й гл. Книги Исхода, хоревское откровение восстанавливало утраченную связь времен, ибо «Собеседник Моисея соприсутствовал ему в явленности «Я есмь», не отделял Себя от «Я был» в качестве «Бога отцов» и именовал Себя «Я буду, кем Я буду» и «Я буду» в качестве гаранта и свободно самоопределяющегося творца грядущей «харизматической истории»[86], обусловливаемой Исходом и последующими событиями. Что касается формулы אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה (’ehyeh ’ᵃšer ’ehyeh) (Ex 3, 14), то она семантически задавала призванную стать понятной «сынам Израилевым» «систему координат», в которой тетраграмматону, вероятно, представлявшему собой Qal Impf. архаичного, уже «подзабытого» ко времени Моисея глагола הָוָה

(hāwāh) («быть» с оттенком становления), отводилась роль консолидирующего и целеполагающего начала.

Мидраш довольно четко разъяснял смысл этой формулы, исходя из отнюдь не поверхностного понимания семантики древнееврейского глагола hāyāh: «По Моим делам называюсь Я»[87]. Однако в Септуагинте «платонизированный» перевод формулы на древнегреческий: Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν («Я есмь Сущий») (Ex 3, 14)[88] был вольным до некорректности, и в данном случае вне зависимости от воздействия предзаданных философских толкований переводчики, особо не считаясь со спецификой глагольной системы языка оригинала, откровенно «подстраивались» под глагольную систему языка, на который переводился оригинал[89]. Но этот плод александрийского синкретизма и переводческой вольности пришелся по вкусу многим, и даже Иероним, приблизив свой перевод к древнееврейскому оригиналу, все же предпочел не без влияния Септуагинты перевести 'ehyeh глаголом настоящего времени: "Ego sum qui sum" («Я есмь тот, кто есмь») (Ex 3, 14)[90]. Так что и в переводческой практике (особенно в «нелегком» соприкосновении семито-хамитских и индоевропейских языков) давали о себе знать установки западной спекулятивной мысли, предрешавшие абсолютизацию настоящего времени. Как бы то ни было, формула Септуагинты: Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν (Ex 3, 14) сыграла колоссальную роль в становлении всей христианской онтологии, фундамент которой, исходя из вышеизложенного, таил в себе (и такой расклад нельзя исключать) клятву фараона[91], верного самому себе и Маат.

Несколько слов в заключение. Учитывая масштабность задач, стоящих перед современной египтологией, следует только приветствовать обращение к египтологической проблематике способных и инициативных молодых исследователей, в том числе дипломированных историков философии. В.В. Жданов, сколько я его знаю, всегда был увлечен египтологией – и тогда, когда, будучи первокурсником философского факультета МГУ, он слушал мои лекции по философии Древнего Востока, и тогда, когда, занимаясь курсовыми и дипломной, а затем диссертационной работами, был готов часами обсуждать проблемы, связанные с изучением «Маат» и других важнейших категорий древнеегипетской мысли. Хочется выразить надежду, что чтение первого на русском языке монографического исследования категории «Маат» не оставит читателей равнодушными и поможет им глубже понять смысл и эволюцию этой чрезвычайно емкой категории.

Примечания

[1] См.: Assmann J. Stein und Zeit. Mensch und Gesellschaft im alten Ägypten. München: Wilhelm Fink Verlag, 1991. S. 16-31.

[2] Assmann J. Tod und Jenseits im Alten Ägypten. München: Verlag C.H. Beck, 2001. S. 92.

[3] В своей мифологической ипостаси богиня Маат выступает как «дочь Ра (*s3t Rˁ*)».

[4] Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Verlag C.H. Beck, 1992. S. 62.

[5] Assmann J. Ma`at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten. München: Verlag C.H. Beck, 1990. S. 65.

[6] Иероглифический текст надписи цитируется по изданию: Historisch-biographische Texte der 2. Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie / Zusammengestellt von W. Helck. 2., überarbeitete Auflage (Kleine ägyptische Texte / Herausgegeben von W. Helck). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1983. Nr. 32. S. 29.

[7] См.: Assmann J. Ma`at. S. 18.

[8] Текст каирского гимна Амуну-Ра (P. Boulaq 17) цитируется по изданию: Luiselli M.M. Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038) (Kleine ägyptische Texte 14 / Herausgegeben von H. Altenmüller). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004.

[9] Авеста / Опыт морфологической транскрипции и перевод В.С. Соколовой, подготовка материалов к изданию и редактирование И.А. Смирновой. СПб.: «Наука», 2005. С. 169, 286, 357, 360, 362 и слл.

[10] Monier-Williams M. A Sanskrit-English Dictionary. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1997 (repr.). P. 223.

[11] Aufrecht Th. Die Hymnen des Ṛigveda. Teil 1 (3. Auflage). Berlin: Akademie-Verlag, 1955. S. 377.

[12] «Книга познания воссуществований Ра и низвержения Апопа» из «Папируса Бремнер-Ринд» цитируется по изданию: Faulkner R.O. The Papyrus Bremner-Rhind (*British Museum No. 10188*). Pt. I. (Bibliotheca Aegyptiaca III). Bruxelles: Édition de la fondation égyptologique reine Élisabeth, 1932.

[13] «Тексты Пирамид» цитируются по изданию: Die altägyptischen Pyramidentexte. Nach den Papierabdrücken und Photographien des Berliner Museums / Neu herausgegeben und erläutert von K. Sethe. Bd. 2. Hildesheim; Zürich; New York: Georg Olms Verlag, 1987.

[14] Примечательно, что коптское существительное ⲛⲟⲩⲛ в ряде случаев соответствует древнегреческому слову (ἡ) ἄβυσσος («бездна») (см.,напр.: Gn 7, 11; Is 51, 10) (A Coptic Dictionary / Compiled by W.E. Crum. Oxford: Clarendon Press, 1939. P. 226). В употребленном в Септуагинте обороте: αἱ πηγαὶ τῆς ἀβύσσου («источники бездны») (Gn 7, 11. – Цитируется по изданию: Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes edidit A. Rahlfs. Vol. I. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1979. P. 10) слово ἡ ἄβυσσος использовалось для передачи древнееврейского существительного תְּהוֹם (tᵉhōm) (цитируется (без воспроизведения акцентов) по изданию: Biblia Hebraica Stuttgartensia quae antea... ediderat B. Kittel. Editio funditus renovata... ediderunt K. Elliger et W. Rudolph. Editio quinta emendata opera A. Schenker. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. P. 10), которое в данном контексте (сказание о потопе) обозначало «бездну» подземных вод (ср.: The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon by Fr. Brown, with the cooperation of S.R. Driver and Ch.A. Briggs. Peabody (Mass.): Hendrickson Publishers, 1999 (4th Print.). P. 1062). Второисаия же, недвусмысленно указывая на исход «сынов Израилевых» из Египта через расступившиеся воды морские (Ex 14, 21-22), пафосно напоминал, что во власти Бога иссушить «воду бездны великой» (Is 51, 10). Версия Септуагинты: ὕδωρ ἀβύσσου πλῆθος (Septuaginta. Vol. II. P. 636) не слишком точно отражала текст древнееврейского подлинника: מֵי תְּהוֹם רַבָּה (Biblia Hebraica Stuttgartensia. P. 756).

[15] В гомеровской «Илиаде» Океан (при всех отличиях его от древнеегипетского Нуна) был именован как «богов прародитель (θεῶν γένεσιν)» (Il. XIV, 201) (пер. Н.И. Гнедича: «бессмертных отец»).

[16] См.: Sethe K. Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis. Eine Untersuchung über Ursprung und Wesen des Ägyptischen Götterkönigs // Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Jg. 1929. Philosophisch-Historische Klasse. Nr. 4. Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften, 1929.

[17] Впоследствии этот воссуществовавший «сам по себе» бог-творец в теологии Нового царства был удостоен такого пышного «титула», как «божественный бог, воссуществовавший сам по себе (*nṯr nṯry ḫpr ḏs.f*)» (P. Leiden I 350, IV, 11 Zandee. – Лейденский «Гимн Амуну» цитируется по изданию: Zandee J. De hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350. Bijlage I. Hiëroglyphische tekst. Pl. I –VI // Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden onder redactie van W.D. van Wijngaarden. Nieuwe Reeks XXVIII. Leiden, 1947). Перевод Ассмана: "göttlichster Gott, der von selbst entstand" («божественнейший бог, который возник сам по себе») (Ägyptische Hymnen und Gebete / Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Assmann. Zürich; München: Artemis Verlag, 1975. Nr. 137, 9. S. 317). Данный «титул» использовался не только в лейденском «Гимне Амуну», созданном в эпоху Рамессидов, но и, например, в главе 15 «Книги Мертвых»: *nṯr nṯry ḫpr ḏs.f* (TB 15 B. II, 6-7. – Tf. XIX Naville. – «Книга Мертвых» цитируется по изданию: Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie / Aus verschiedenen Urkunden zusammengestellt und herausgegeben von E. Naville. Bd. 1. Berlin: Verlag von A. Asher & Co., 1886).

[18] Безусловно, в египетском глагол *ḫpr* (3-lit.) – наиболее подходящий для выражения «философского» или «предфилософского» понятия «становления» и «саморазвертывания». Для перевода на русский глагола *ḫpr* и отглагольного существительного *ḫprw* есть резон воспользоваться глаголом «воссуществовать» и образованным от него существительным «воссуществование», «воссуществования». Глаголом «воссуществовать», хотя и не всегда последовательно, пользовалась и Матье, переводя космогонический фрагмент из «Папируса Бремнер-Ринд», однако *ḫprw* она переводила как «существования» или «существа» (см.: Матье М.Э. Избранные труды по мифологии и идеологии древнего Египта. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1996. С. 229). Барта предлагал переводить отглагольное существительное *ḫprw* не только как "Werdung" («становление»), но и как "Verwirklichung" («осуществление», «воплощение») (см.: Barta W. Bemerkungen zur Semantik des Substantivs *ḫprw* // Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde (Далее: ZÄS). Bd. 109. Hf. 2. 1982. S. 86; Idem. Zur Konstruktion der ägyptischen Königsnamen // ZÄS. Bd. 114. Hf. 1. 1987. S. 7), что могло бы найти применение в переводческой практике. Египетский «тетраграмматон» *Ḫprì* представляет собой причастную форму от глагола *ḫpr* и означает «Воссуществующий». Кстати, Э. Хорнунг переводил имя «Хепри» как "Der Entstehende" («Возникающий», «Появляющийся») (см.: Hornung E. Der Eine und die Vielen. Ägyptische Gottesvorstellungen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. S. 273), что являлось отнюдь не самым плохим вариантом.

[19] В примечательном эпилоге «Поучения царю Мерикаре», содержавшем учение о боге как «добром пастыре» людей, ради которых «сотворил он небо и землю (*ir.n.f pt tꜣ*)» (Lehre für Merikare P 131. – S. 73 Volten. – «Поучение царю Мерикаре» цитируется по изданию: Volten A. Zwei altägyptische politische Schriften: Die Lehre für König Merikarê (Pap. Carlsberg VI) und Die Lehre des Königs Amenemhet. København: Einar Munksgaard, 1945. S. 3-103), был использован хлесткий оборот «алчность воды» (*snk n mw*) (Ibid.). Эту алчность и пришлось обуздать богу.

[20] Эрман и Грапов трактуют *iḫt nbt* (буквально: «все вещи») как "Alles" (Wörterbuch der Aegyptischen Sprache / Herausgegeben von A. Erman und H. Grapow (Далее: Wb). Berlin: Akademie-Verlag, 1971. Bd. I. S. 124). Фолкнер переводит это словосочетание как «every shape» (Faulkner R.O. The Bremner-Rhind Papyrus – III // The Journal of Egyptian Archaeology. Vol. 23. 1937. P. 172), по-видимому, слишком серьезно воспринимая «модный» среди позднейших переписчиков египетских космогонических текстов детерминатив «стоящая мумия».

[21] Здесь уместно вспомнить эпизод с возвращением Ока Солнечного бога: «Привели они (Шу и Тефнут. – *М.Г.*) с собой ко мне Око мое (*in.n.sn n.i irt.i m-ḫt.sn*)» (Pap. Bremner-Rhind, 27, 2. – P. 61, 2 Faulkner).

[22] Выражение: *ḫpr.n.i (...) m rn.i pwy n Ḫprì* – вариация на тему: *ink pw ḫpr m Ḫprì* («Я тот, кто воссуществовал как Хепри») (Pap. Bremner-Rhind, 26, 21. – P. 60, 2 Faulkner).

[23] Заклинание 80 «Текстов Саркофагов» цитируется по изданию: The Egyptian Coffin Texts / By A. de Buck. Vol. II. Chicago: The University of Chicago Press, 1938.

[24] Девятерицу богов составляли Атум и восемь его потомков (Шу, Тефнут, Геб, Нут, Осирис, Исида, Сет, Нефтида).

[25] В «Текстах Пирамид» «Жизнь» и «Маат» соотносились не с Шу и Тефнут, а друг с другом: «Жизнь – это Маат (*ʿnḫ iw m Mꜣʿt*)» (PT 1483c. – Bd. 2. S. 312 Sethe). В заклинании 80 «Текстов Саркофагов» Шу являл собой не только «Жизнь», но и всевременность-*нехех*, а Тефнут выступала не только как «Маат» («Правда»), но и как всевременность-*джет*: «Шу – *нехех*, Тефнут – *джет* (*sk Šw m nḥḥ Tfnt m ḏt*)» (CT II 28d de Buck).

[26] Отсутствие в египетском языке глагола «иметь, владеть» отчасти компенсировалось употреблением сочетания управляющего существительного *nb* с управляемым словом в прямом родительном падеже (например: *nb Mꜣʿt* – «владыка Маат»).

[27] Классическим образцом послеамарнской теологии Амуна-Ра являлся «Гимн Амуну» из лейденского папируса I 350 (P. Leiden I 350), созданный, вероятно, в последние десятилетия правления Рамсеса II. Поскольку каирский и лейденский гимны Амуну разделяли около двух веков, сравнение гимнов позволяет проследить эволюцию фиванской теологии Амуна-Ра, особенно потому, что между ними пролег такой эпохальный исторический рубеж, как религиозный переворот Эхнатона.

[28] По замечанию современного издателя текста, гимн написан «на классическом среднеегипетском» (см.: Luiselli M.M. Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038) (Kleine ägyptische Texte 14 / Herausgegeben von H. Altenmüller). Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2004. S. XV), и это неудивительно, поскольку в царствование Аменхотепа II новоегипетский в качестве разговорного постепенно

вытеснял среднеегипетский, но каноны среднеегипетского языка как письменного вряд ли были поколеблены (новоегипетский обрел реальное полновластие, пожалуй, лишь ближе к концу XIV в. до н.э.).

[29] Этот "Partizipialstil" (Zandee J. De hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350 // Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden onder redactie van W.D. van Wijngaarden. Nieuwe Reeks XXVIII. Leiden, 1947. Blz. 128) был характерен и для некоторых (в первую очередь, пророческих) книг Ветхого Завета.

[30] В лейденском «Гимне Амуну» сокрытость, потаенность Амуна выражалась с исчерпывающей полнотой: «Один Амун, скрывающий себя от них, прячущий себя от богов, чтобы никто не познал сути его (*wꜤ Ỉmn imn sw r-r.sn sḥ3p sw r nṯrw bw rḫ.tw iwn.f*)» (P. Leiden I 350, IV, 17 Zandee).

[31] Сакральная формула, имевшая и этимологическую нагрузку: «Амун, пребывающий в отношении всех вещей (*Ỉmn mn ḫt nbt*)» (P. Boulaq 17, 7.1. – III, 44 (S. 78) Luiselli).

[32] Перевод *twt* не как «образа», а как независимого личного местоимения «Ты», унаследованного среднеегипетским от староегипетского (с трансформацией начального *ṯ* в *t* и добавлением детерминативов, характерных для существительного *twt* («образ»)) в качестве «архаизма», по выражению Гардинера (Gardiner A. Egyptian Grammar Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs. 3rd edition, revised. Oxford: Griffith Institute, Ashmolean Museum, 1957. § 64 (P. 53)), или, по выражению Аллена, «пережитка» (Allen J.P. Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs. Cambridge etc.: Cambridge University Press, 2000. 5.5 (P. 50)), в данном случае предпочтителен, и трактовка Ассманом строки: *twt wꜤ iri nty nbt* как «Du bist der Eine, der alles Seiende geschaffen hat» (Ägyptische Hymnen und Gebete / Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Assmann. Nr. 87 E, 107. S. 203) прозрачнее, чем версия Луизелли: «Einzig(artig)es Bild, das alles Seiende erschuf» (Luiselli M.M. Der Amun-Re Hymnus des P. Boulaq 17 (P. Kairo CG 58038). III, 26. S. 23). Ведь обильное использование суффиксального местоимения *.k* в строках, предшествующих переведенной и описывающих «явление» Амуна-Ра, контекстуально подготавливает эффектное одноразовое употребление архаичного независимого местоимения *twt*, призванного своей почтенной стародавностью бытования в языке подчеркнуть, что хвала возносится не просто предстающему в ореоле полновластия богу-царю, а более древнему, чем всё сущее, творцу и владыке всего, что есть.

[33] В лейденском «Гимне Амуну» формула *wꜤ wꜤw* была использована лишь однажды (P. Leiden I 350, II, 2 Zandee).

[34] Ямвлих, будучи осведомленным в теологии Амуна настолько, чтобы по достоинству оценить значение формулы *wꜤ wꜤw*, но вместе с тем не выходя за рамки терминологии, традиционной для неоплатонической генологии, писал в книге «О египетских мистериях», что, согласно представлениям египтян о первопричине, прежде истинно сущих есть «один бог (θεὸς εἷς)», «пребывающий неподвижным в единственности своей единичности (ἀκίνητος ἐν μονότητι τῆς ἑαυτοῦ ἑνότητος μένων)» (Iambl. De myst. VIII, 2. P. 261, 10-11 Parthey).

[35] Творение «единственным» богом «всего» или «бесконечно многого» рассматривалось и в рамках амарнской теологии. Так, в «Большом гимне Атону» с пафосом утверждалось: «Творишь Ты миллионы воплощений из Себя, единственного (*ir.k ḥḥw n ḫprw im.k wꜤy*)» (Sandman M. Texts from the Time of Akhenaten (Bibliotheca Aegyptiaca VIII). Bruxelles: Édition de la fondation égyptologique reine Élisabeth, 1938. P. 95, 12-13).

[36] См.: Assmann J. Re und Amun. Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18. –20. Dynastie (Orbis Biblicus et Orientalis 51). Freiburg Schweiz: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983. S. 175.

[37] Biblia Hebraica Stuttgartensia. P. 745.

[38] В «Насадия-сукте», где самодостаточность первоначала задавалась чеканной формулой: «дышало безветренно своею силою то одно (ânīd avātáṃ svadháyā tád ékaṃ)» (RV X, 129, 2), было намечено осевое противопоставление tád ékaṃ («то одно») – sárvam idám («всё это») (RV X, 129, 2-3) (Aufrecht Th. Die Hymnen des Ṛigveda. Teil 2. S. 430), причем «всё это» описывалось в состоянии его становления. В последующей древнеиндийской философской традиции «дейктическая» формула sarvam idam обычно выступала как обобщенное выражение всего здешнего, явленного, наличного, посюстороннего, нередко совпадая по смыслу со словосочетанием ayaṃ lokaḥ («этот мир», «мир сей»). Комментируя «Брихадараньяка упанишаду» V, 1, 1, Шанкара писал, что «это» (idaṃ) – «ограниченное, установленное по имени и форме, извлеченное из мирской практики (sopādhikaṃ nāmarūpasthaṃ vyavahārāpannaṃ)» (Ten Principal Upaniṣads with Śāṅkarabhāṣya // Works of Śāṅkarācārya in Original Sanskrit. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass, 2000 (repr.). P. 950).

[39] В древнегреческой философской мысли τάδε πάντα («всё это») или просто τάδε («это») употреблялись в различных контекстах. Так, у Парменида «это» (τάδε) или (если акцентировать нацеленность данного местоимения на дейктический охват «ближайшего») «вот это» обозначало чувственно воспринимаемое, изменчивое, преходящее, близлежащее, но далекое от «пути истины» – то, что было принято смертными за подлинно реальное, а на самом деле не было таковым. По описанию Парменида, «именно так, согласно мнению, родилось вот это, и теперь существует, и, отныне созрев, потом погибнет (οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφυ τάδε καί νυν ἔασι / καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα)» (Parm. Fr. XIX, 1-2 Tarán; 28 DK B 19, 1-2). Иными словами, ограниченное узкими временными рамками, неподлинное в своем происхождении от «быть и не быть» существование «вот этого» – неизбежный итог, к которому приводил «путь мнения». Эмпедокл, характеризуя одну из фаз космического цикла и, похоже, подразумевая под «всем этим» видимый, состоящий из соединяющихся и разъединяющихся элементов универсум, утверждал, что под воздействием Любви «именно в ней (Любви. – *М.Г.*) всё это сходится, чтобы быть одним-единственным (ἐν τῆι δὴ τάδε πάντα συνέρχεται ἓν μόνον εἶναι)» (31 DK B 35, 5).

[40] См.: Zandee J. De hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350. Blz. 16.

[41] Assmann J. Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur. München; Wien: Carl Hanser Verlag, 1998. S. 49.

[42] Sandman M. Texts from the Time of Akhenaten. P. 94, 17.

[43] Biblia Hebraica Stuttgartensia. P. 297.

[44] Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis. S. 202.

[45] Assmann J. Tod und Jenseits im Alten Ägypten. S. 77.

[46] A Greek-English Lexicon / Compiled by H.G. Liddell and R. Scott, revised and augmented throughout by H.S. Jones. Oxford: Clarendon Press, 1996. P. 47.

[47] Wb Bd. I. S. 1-2.

[48] Gardiner A. Egyptian Grammar. P. 549.

[49] См., напр.: «Я буду существовать из сезона в сезон (*ink wnn tr m tr*)» (TB 42, 16-17. – Tf. LVI Naville).

[50] Assmann J. Stein und Zeit. S. 37.

[51] Ibid.

[52] Wb Bd. III. S. 438.

[53] Faulkner R.O. A Concise Dictionary of Middle Egyptian. Oxford: Griffith Institute, 1962. P. 222; Allen J.P. Middle Egyptian. P. 466.

[54] Конечно, для описания «времени» творения широко использовались и другие велеречивые обороты, в частности, связанные с термином *rk* («период времени», «эпоха» и т.п.). Сакральное «время» творения характеризовалось как *rk nṯr* («время бога»), *rk nṯrw* («время богов»), *rk Rʿ* («время Ра») и т.п.

[55] В концептуальном различении *нехех* и *джет* вряд ли могли бы стать выигрышными подсказками сентенции вроде следующей: «Что касается *нехех*, – это день, что касается *джет*, – это ночь (*ir nḥḥ hrw pw ir ḏt grḥ pw*)» (TB 17, 14. – Tf. XXIII Naville).

[56] Вестендорф связывал понятие *нехех* с порядком, а *джет* – с хаосом (см.: Westendorf W. Zweiheit, Dreiheit und Einheit in der altägyptischen Theologie // ZÄS. Bd. 100. Hf. 2. 1974. S. 137). Соотнесение *джет* с хаосом следует признать труднообъяснимым недоразумением, учитывая хотя бы такой «ходовой» первоисточник, как заклинание 80 «Текстов Саркофагов», где Тефнут, имя которой «Маат» (CT II 32e de Buck), фигурирует как *джет* (*Tfnt m ḏt*) (CT II 28d de Buck) (ср.: Spell 78. – CT II 23c de Buck).

[57] В досократической философии доминировала формула всевременности, обыкновенно имевшая вид: ἦν καὶ ἔστιν καὶ ἔσται («был(о), есть и будет»), т.е. задававшаяся формами глагола εἶναι («быть») в impf. ind., praes. ind., fut. ind. в 3-м л. ед. ч. (см., напр.: Heraclit. Fr. 51 Marcovich; 22 DK B 30). Осмелился бросить вызов традиции неколебимый в своих суждениях Парменид. Он утверждал, что сущее «не было некогда и не будет, поскольку есть теперь всё вместе (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν)» (Parm. Fr. VIII, 5 Tarán; 28 DK B 8, 5). Безжалостная вивисекция формулы всевременности и радикальное гипостазирование настоящего («есть теперь») были у Парменида неотделимы от понимания сущего как вневременного. Именно Парменид стоял у истоков учения о вечности как о "nunc stans". Платон в «Тимее», творчески осваивая идеи Парменида, вечность (αἰών) приписывал умопостигаемому образцу космоса – самотождественному живому существу, которому приличествует одно только «есть», а время понимал как «движущийся соответственно числу вечный образ вечности» (Tim. 37d 6-7), тем самым стараясь через укрепление оси «образец» – «образ» преодолеть Парменидов разрыв между «путем истины» и «путем мнения». Однако, называя время образом

вечности не только «движущимся соответственно числу (κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν)» (Tim. 37d 6-7), но и «вечным (αἰώνιον)» (Tim. 37d 7), Платон давал повод для смешения понятий вневременности и всевременности (всегдашности). Притом некоторые мыслители, употреблявшие термин «вечность», фактически и не собирались «изменять» привычной формуле всевременности. Хотя Боэцием проводилось четкое различение между «всегдашностью» и «вечностью»: «наше "теперь", как бы бегущее, создает время и всегдашность, божественное же "теперь", пребывающее, и не движущееся, и стоящее, создает вечность (nostrum "nunc" quasi currens tempus facit et sempiternitatem, divinum vero "nunc" permanens neque movens sese atque consistens aeternitatem facit)» (Boeth. De Tr., 4 Rand), путаницы избежать не удалось или не слишком хотелось, и, например, многие средневековые теологи, которые, рассуждая «о вечности Бога» (de aeternitate Dei), обычно подразумевали под вечностью Бога его вневременность, охотно участвовали в дискуссиях «о вечности мира» (de aeternitate mundi), где, конечно, имелась в виду «всегдашность» мира.

[58] Assmann J. Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit. Heidelberg: Carl Winter; Universitätsverlag, 1975. S. 9.

[59] Allen J.P. Middle Egyptian. 26.30 (P. 404).

[60] Assmann J. Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten. S. 47.

[61] Assmann J. Stein und Zeit. S. 14.

[62] См.: Allen J.P. Middle Egyptian. Passim.

[63] Assmann J. Stein und Zeit. S. 42.

[64] Для прояснения семантики *джет* важен пассаж из главы 85 «Книги Мертвых». В издании Навиля он выглядит так: *ḏt.i pw ꜥrꜥtw r twt.i pw nḥḥ* («тело мое – это уреи, тогда как образ мой – это *нехех*») (TB 85, 11. – Tf. XCVII Naville), на данное чтение опирается и перевод Хорнунга: «mein Leib ist eine *Uräus*-Schlange, meine Gestalt ist der Ewige» (Das Totenbuch der Ägypter / Eingeleitet, übersetzt und erläutert von E. Hornung. Düsseldorf: Patmos Verlag, 1998. S. 174). Однако в издании Баджа обнаруживается другое чтение: *ḏt.i pw ḏt ḫprw.i pw nḥḥ* («тело мое – это *джет*, воссуществования мои – это *нехех*») (The Book of the Dead: The Chapters of Coming Forth by Day / The Egyptian Text in Hieroglyphic edited by E.A.W. Budge. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1898. Ch. LXXXV, 10. P. 185), которое использует Занде (см.: Zandee J. Sargtexte, Spruch 80 // ZÄS. Bd. 101. Hf. 1. 1974. S. 77), и, если рассуждать последовательно, не без оснований. Этот вариант не только выгодно отличается от предыдущего привлекательной симметричностью пар *ḏt* - *nḥḥ* и *ḏt.i* - *ḫprw.i*, но и предполагает этимологически значимую игру слов *ḏt* («тело», «туловище», «плоть») и *ḏt* («всевременность»). Ведь, помимо прочего, тело – живое, мертвое или мумифицированное – символизировало для древних египтян устойчивость занимаемого им объема, а «опространствливающему» детерминативу «полоса земли», присутствующему в иероглифическом написании *джет*, было как бы изначально суждено упрочивать формировавшееся в умах или сердцах творцов древнеегипетского космографического дискурса представление о *джет* как топологически замкнутой и статичной всевременности.

[65] Одна из целей древнеегипетских заупокойных ритуалов и сопровождавших их рецитаций заключалась в том, чтобы такое последствие смерти, подрывавшее единство личности, как разделение *ба* (*bꜣ*) и мертвого тела (*ẖꜣt*), было в какой-либо форме преодолено, т.е. чтобы *ба* и мертвое тело «заново установили связь друг с другом» (Assmann J. Tod und Jenseits im Alten Ägypten. S. 120). По воззрениям древних египтян, воссоединяясь ночью с мумифицированным телом (здесь в миниатюре воспроизводится великое таинство полуночного слияния в Дуат *ба* Ра и мертвого тела Осириса), *ба* подпадает под юрисдикцию Осириса и получает недоступную в прежней бренной жизни возможность приобщиться к неизменной самотождественности *джет*, но, обладая способностью свободного «перемещения», набравшийся сил *ба* каждодневно входит в общекосмические циклы, под властью Солнечного бога ведя лишенную земных тягот жизнь в стихии *нехех*.

[66] Wb Bd. I. S. 545.

[67] Biblia Hebraica Stuttgartensia. P. 741.

[68] Septuaginta. Vol. II. P. 624.

[69] Upanisat-Samgrahah Containing 188 Upaniṣads / Edited with Sanskrit Introduction J.L. Shastri. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers Private Limited, 1996. P. 425.

[70] The Aitareya āraṇyaka / Edited with introduction, translation, notes by A.B. Keith. Oxford: Clarendon Press, 1909. P. 111.

[71] См.: Golénischeff W. Les papyrus hiératiques n^os 1115, 1116 A et 1116 B de l'Ermitage Impérial à St. Pétersbourg. St. Pétersbourg, 1913. Pl. IX – XIV. Suppl. Pl. a-c.

[72] «Поучение царю Мерикаре» цитируется по изданию: Volten A. Zwei altägyptische politische Schriften: Die Lehre für König Merikarê (Pap. Carlsberg VI) und Die Lehre des Königs Amenemhet. København: Einar Munksgaard, 1945. S. 3-103. При этом указываются строки Петербургского папируса № 1116 A и страница издания Вольтена, на которой находится транскрипция соответствующих строк. Учитывается и издание Хелька: Die Lehre für König Merikare / Zusammengestellt von W. Helck. 2., unveränderte Auflage (Kleine ägyptische Texte / Herausgegeben von W. Helck). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1988.

[73] Хельк переводит *r-gs nṯr* как «in Gegenwart des Gottes» (Die Lehre für König Merikare / Zusammengestellt von W. Helck. S. 16), что вполне приемлемо.

[74] Gardiner A.H. New Literary Works from Ancient Egypt // The Journal of Egyptian Archaeology. Vol. 1. Pt. 1. 1914. P. 31.

[75] Рубинштейн Р.И. Поучение гераклеопольского царя своему сыну (*Эрмитажный папирус № 1116 А*) // Вестник древней истории. № 2. 1950. С. 129.

[76] Gardiner A. Egyptian Grammar. § 218. P. 165.

[77] Blumenthal E. Die Lehre für König Merikare // ZÄS. Bd. 107. Hf. 1. 1980. S. 15.

[78] Ibid.

[79] Оборот *wnn.i* применительно уже к верховному богу использовался, например, в одной из надписей, высеченных в храме Птаха в Мемфисе по случаю коронации последнего царя XVIII династии Хоремхеба. Как гласила эта надпись, «царь богов» Амун-Ра обращался к своему сыну царю земному со словами: «Буду Я – будешь ты, не будем далеки ты и Я (*wnn.i wnn.k nn ḥr.k.i*)» (Urkunden des ägyptischen Altertums / Herausgegeben von G. Steindorff. IV. Abt. Urkunden der 18. Dynastie. Text des Heftes 22 / Bearbeitet von W. Helck. *Neudruck der Ausgabe von 1958*. Berlin: Akademie-Verlag, 1984. Nr. 826. S. 2121, 12).

[80] Biblia Hebraica Stuttgartensia. P. 89.

[81] См.: Alt A. Ein ägyptisches Gegenstück zu Ex 3 **14** // Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Bd. 58. 1940/41. S. 159-160.

[82] Rad G. von. Old Testament Theology. Vol. I. London: SCM Press Ltd., 1975. P. 182.

[83] Biblia Hebraica Stuttgartensia. P. 803.

[84] Biblia Hebraica Stuttgartensia. P. 89. Версия Септуагинты в данном случае безупречна: Ἔσομαι μετὰ σοῦ (Ex 3, 12) (Septuaginta. Vol. I. P. 89).

[85] Biblia Hebraica Stuttgartensia. P. 89.

[86] Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis. S. 250.

[87] См.: Пятикнижие и Гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». Иерусалим: «Гешарим»; М.: «Мосты культуры», 2001. С. 280.

[88] Septuaginta. Vol. I. P. 90.

[89] Как свидетельствуют Гекзаплы Оригена, в переводах Акилы (Аквилы) и Феодотиона (Теодотиона) для формулы Исх. 3, 14 был избран более точный в передаче глагольных времен вариант, чем вариант Септуагинты: Ἔσομαι, ἔσομαι («Я буду, Я буду») (PG, *15*, 348, 350), однако этот вариант обедняло то, что в нем никак не передавалась древнееврейская частица отношения אֲשֶׁר (’ᵃšer).

[90] Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem... recensuit et brevi apparatu critico instruxit R. Weber. Editionem quartam emendatam... praeparavit R. Gryson. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. P. 79.

[91] Слово «фараон», как известно, восходит к древнееврейскому произношению *pr-ꜥ3* («большой дом», т.е. дворец царя).